

¿Depende lo real del mundo de *Dasein*?¹

Juan Pablo Hernández Betancur*

1. Introducción

La pregunta que voy a tratar ha sido parte importante del repertorio de problemas filosóficos, al menos desde Kant. En términos generales, la cuestión se puede formular así: si nuestro modo de comprender el mundo está condicionado por ciertos factores constitutivos de lo que somos, entonces ¿cómo se puede justificar la idea de que el objeto de nuestra comprensión es independiente de nuestro modo de comprenderlo o incluso de que lo comprendamos o no? Por supuesto, la cuestión acerca de la independencia de lo que comprendemos solo es procedente respecto de ciertos objetos, por ejemplo los objetos físicos, pues hay otros de los que no parece muy controvertido decir que dependen de ser comprendidos o percibidos de algún modo –por ejemplo, la sensación de dolor o Macondo–. También es necesario anotar que la importancia de la pregunta no depende de suponer ni que aquellos “factores constitutivos de *lo que somos*” de los que hablo consistan en una naturaleza inmutable, ahistórica, ni que todos compartimos un conjunto significativo de dichos factores en un momento dado. La pregunta es tan o más urgente

¹ El presente texto fue compuesto como parte del proyecto de investigación ‘Ontología y Poética’ auspiciado por la Pontificia Universidad Javeriana.

* Candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad de Warwick. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Instructor de la Pontificia Universidad Javeriana. Grupo de Investigación Núcleo de Investigaciones en Estética de la Pontificia Universidad Javeriana.
hernandez-juan@javeriana.edu.co

si lo que somos está transformándose constantemente o si *qué seamos* es completamente distinto para cada individuo.

Con mucha frecuencia la pregunta acerca de la independencia de lo real se responde de forma negativa. Se declara desde muchos cuarteles filosóficos o bien que hay un sentido fundamental en que puede decirse que *no* tenemos acceso a la realidad tal y como es en sí misma, o que de hecho no existe tal realidad independiente, o incluso que la noción de una realidad independiente no tiene sentido. Estas son variedades de lo que se denomina antirrealismo, en unos casos epistemológico, en otros metafísico.

En este artículo trataré el problema de la independencia de lo real en el marco de la filosofía de Heidegger en el período de *Ser y Tiempo*. Este es un caso de gran interés porque Heidegger propone una filosofía que para muchos hace muy atractiva o inclusive natural una interpretación antirrealista, y, sin embargo, en varias ocasiones Heidegger también parece preocuparse por evitar que se haga este tipo de lectura, aunque sus intentos en este sentido a veces no sean lo suficientemente explícitos e inequívocos. Creo que del caso heideggeriano se pueden extraer unos modos promisorios para pensar el problema general.

Empezaré por explicar la forma que toma el problema de la independencia de lo real en el marco de la filosofía heideggeriana. A continuación argüiré que hay fuertes razones para pensar que la lectura antirrealista es insatisfactoria a la luz de algunas de las metas más importantes de *Ser y Tiempo*. Posteriormente discutiré algunos pasajes de la obra de Heidegger que sugieren la adopción de una postura que rechaza el antirrealismo. Este rechazo, sin embargo, parece ser incompatible con la idea de que nuestra comprensión es condicionada del modo en que lo afirma Heidegger. Terminaré entonces argumentando que no hay conflicto entre el núcleo de la filosofía heideggeriana y el rechazo del antirrealismo.

2. El problema en *Ser y Tiempo*

Una de las tesis fundamentales de *Ser y Tiempo* es que lo que caracteriza el tipo de ser que somos, lo que Martin Heidegger llama 'Dasein', es que siempre nos comprendemos y nos encontramos a nosotros mismos en un mundo de sentido (2009, p. 12-18; 1978, p. 31)². La idea de un mundo de sentido se

² Cuando cite números de página daré primero la paginación de la versión castellana (2009) y luego la de la edición alemana (1978).

debe entender en contraposición a la idea de un conjunto de datos crudos sin significado que debe ser sometido a algún tipo de proceso de interpretación, sea cual sea el modo en que este se conciba: como una cuestión de organización, de categorización, de dar forma a cierta materia prima básica. Para Heidegger, siempre nos encontramos ya en un mundo *comprendido* de cierta manera, y la idea de los datos puros es una abstracción que fenomenológicamente no tiene ningún papel que cumplir, aunque sin duda sea relevante para investigaciones de otro orden, como las de algunas ciencias empíricas.

Esta tesis aplica para el nivel de comprensión que para Heidegger es más fundamental, a saber, el del trato inmediato, práctico y prerreflexivo con las cosas en nuestra vida ordinaria. Piénsese en el proceso de construir una mesa, hacer el desayuno, ordenar un escritorio, tomar un bus, etc. Todo aquello con lo que nos topamos y que debemos adaptar a nuestros propósitos o que nos obliga a calibrar nuestras acciones con miras a dichos propósitos aparece siempre ya en primer lugar como comprendido en alguna medida. En otros términos, aparece como *teniendo sentido* en el contexto de las acciones que estamos en curso de efectuar. En un momento dado, y de hecho momentos como este ocupan la mayor parte de nuestra vida, nuestra comprensión de algo puede ser tan firme y tan efectiva en alinear el objeto con nuestras acciones, que tanto dicha comprensión como su objeto se tornan, como dice Dreyfus (1991), transparentes; no son tema de nuestra atención a menos que algo vaya mal.

A pesar del énfasis que pone Heidegger en la comprensión práctica y prerreflexiva, el punto también aplica a otras formas de comprensión. La percepción, por ejemplo, tampoco nos presenta datos puros, sino, por ejemplo, puertas abiertas, vasos al borde de una mesa, las llaves de mi casa, el ruido de un motor de motocicleta, etc. Incluso nos muestra, por ejemplo, *que* no hay nadie en la habitación, o *que* la chaqueta que se veía verde en la tienda en realidad es beige. Y lo mismo se puede decir de la comprensión científica. No solo porque las percepciones que ella involucra son siempre ya interpretadas de cierta forma –aunque en muchas etapas se requieran procesos *posteriores* de interpretación–, sino porque la ciencia necesita una movilización masiva de prácticas, instrumentos y materiales, por lo que el punto acerca de la comprensión práctica prerreflexiva también le concierne³. Esto es algo que Heidegger señaló ya en *Ser y Tiempo* (2009, p. 372; 1978, p. 358) y que explotó ampliamente en su llamado segundo periodo.

³ Para una discusión de este punto ver Malpas (2008) 140 ss.

La idea de que nos encontramos siempre a nosotros mismos como situados en un mundo de sentido, es lo que lleva a Heidegger a decir que somos seres-en-el-mundo, o que ser-en-el-mundo es uno de los aspectos constitutivos del ser de *Dasein* (1978, p. 12).

Para dar una formulación precisa de cómo la inquietud por la independencia de lo real puede surgir en el marco de la filosofía de Heidegger, será útil atender a su distinción entre cuatro sentidos en que se puede entender el concepto de mundo (2009, 86-87; 1978, p. 64-65). Primero, este término se puede entender como la totalidad de las entidades. Este es un sentido que podríamos denominar metafísico y en particular cosmológico. Este es el sentido del que usualmente nos ocupamos al hablar de “lo real” o “la realidad”⁴. Segundo, ‘mundo’ puede entenderse como el modo de comprender el ser de una región de entidades, por ejemplo, la de los objetos posibles de la matemática. Así, se habla del mundo de las matemáticas. ‘Mundo’ también puede entenderse como allí donde vive un *Dasein*. Se trata precisamente del sentido al que aludía arriba, al decir que cada uno de nosotros se encuentra a sí mismo siempre situado de antemano en un mundo de sentido. En cuarto y último lugar, ‘mundo’ puede referirse también a la estructura constitutiva de *Dasein* por la que este siempre es un ser-en-el-mundo. No nos debemos preocupar por desarrollar mucho cada uno de estos sentidos. Lo importante es esto. El tercer tipo de mundo, el mundo de sentido en que uno se encuentra y que comprende de alguna manera y en forma inmediata, se define en referencia a un *Dasein* particular, y esto significa que de alguna manera el sentido de este mundo es el sentido que tiene para, y que se constituye por, un *Dasein*⁵. Pero, evidentemente, el mundo de sentido está poblado o constituido por entidades. Y estas entidades son, se diría, precisamente del mismo tipo que las entidades que constituyen el mundo en sentido cosmológico, la realidad, o una parte de ella. La pregunta es entonces: *¿Cuál es la relación entre la realidad (el mundo entendido como la totalidad de lo que es) y el mundo de sentido (aquel en que nos encontramos siempre a nosotros mismos de antemano y que parece definirse en relación a nosotros)? ¿Cuál es el lugar del sentido respecto de lo real?*

Heidegger considera en *Ser y Tiempo* al menos dos formas de pensar esta cuestión. La primera consiste en suponer que el sentido de alguna manera es “añadido” o “superpuesto” por nosotros a las cosas, como si se tratara de la “coloración subjetiva” de una “materia cruda” (Heidegger, 2009, p.

⁴ Heidegger de hecho va a usar estos términos de un modo más específico, que aquí podemos ignorar.

⁵ Heidegger admite que este mundo puede también definirse en términos de un “nosotros”, pero esto no afecta mi análisis.

93; 1978, p. 71). En muchos contextos esta acción se concibe como algún tipo de “proyección”, y en debates cercanos al tema general que estamos examinando se habla de teorías proyeccionistas. Es importante, sin embargo, no confundir este sentido de proyección con uno que Heidegger acuña en *Ser y Tiempo*, así que hablaré de un modelo superposicionista. Este modelo tiene dos implicaciones importantes. Dado que el sentido se superpone sobre algo, pero ese algo solamente es inteligible y por ende determinado en tanto es investido de sentido, entonces hay que concebir aquello sobre lo que se superpone el sentido como una especie de materia que en sí misma es ininteligible e indeterminada (*Weltstoff*)(Heidegger, 2009, 1978). Lo más real, o, en otras palabras, lo que se podría llamar *lo más objetivo*, en el sentido de ser independiente de lo humano, se hace así algo enteramente indeterminado e impensable, de un modo muy semejante a como lo es el noúmeno kantiano. Pero, en contrapartida, el sentido se convierte en algo estrictamente subjetivo.

Heidegger discute este modo de pensar en relación con la comprensión práctica prerreflexiva, pero, en mi opinión, el modelo superposicionista podría aplicarse a cualquier otro tipo de comprensión en el contexto del problema que estamos discutiendo. También los mecanismos y hábitos perceptivos que determinan nuestra experiencia y los aparatos conceptuales con que la pensamos podrían ser concebidos como implicando el tipo de superposición en cuestión, y los efectos serían los mismos: la indeterminación de lo objetivo, y la subjetivación del sentido. Sobra decir que este tipo de perspectiva implica antirrealismo epistemológico: lo real en sí queda más allá del ámbito de lo que podemos comprender. Como mencioné, Heidegger rechaza esta concepción. Pero podemos prescindir de los detalles de su argumento, pues las consideraciones que presentaré más adelante también apoyan este rechazo desde un punto de vista que en mi opinión tiene todo el derecho de ser llamado heideggeriano.

El segundo modo de concebir la relación entre el sentido y lo real, ya lo hemos anticipado. Consiste en afirmar que si el sentido es lo que nos permite pensar la noción misma de realidad, esta solo *tiene sentido* en relación con nuestras condiciones de comprensión, y por ende, es absurdo preguntarse por una realidad independiente de dichas condiciones. La idea de una realidad independiente implica la suspensión de lo que hace posible la inteligibilidad. De este modo lo real solamente se puede pensar en tanto dependiente del ámbito del sentido. Aquí estamos ante una concepción también antirrealista, y posiblemente de tipo metafísico, en la medida en que niega la noción misma de una realidad independiente. Hay bastante debate acerca de si Heidegger aceptó este tipo de perspectiva antirrealista. Varios intérpretes aducen a favor de una respuesta afirmativa un pasaje famoso del final del párrafo 43 de *Ser y Tiempo*, que sin duda parece sugerirla:

Ciertamente tan solo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, *es*, “hay” [*es gibt*] ser. Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo (Heidegger, 2009, p. 229; 1978, p. 212).

En una interpretación bastante importante, William Blattner (1999 y 2004) sostiene que el punto de Heidegger es que dentro del ámbito del sentido resultan posibles afirmaciones acerca de relaciones empíricas, de acuerdo con las cuales muchas cosas naturales son causalmente independientes de lo humano, y, por ende, podemos concebir el mundo prehumano. Pero todo esto es ya una función de nuestras capacidades de comprensión y de la producción de sentido que estas efectúan. Si tratamos de pensar lo real independientemente de estas capacidades, caemos en una noción completamente incoherente. Blattner retrata a Heidegger como llevando el razonamiento kantiano hasta sus últimas consecuencias. Sobra decir que el resultado es una lectura idealista de Heidegger (idealista trascendental), lo cual no es sino una forma de antirrealismo metafísico. No puedo embarcarme en una discusión detallada de este pasaje, pero es importante notar que lo que Heidegger dice no es inequívoco. Varios intérpretes han explotado el hecho de que Heidegger pasa de hablar directamente de que “la independencia no es”, por ejemplo, a hablar de que “*no puede decirse que el ente sea*”. Esta oscilación entre afirmaciones acerca de *qué es* y afirmaciones acerca de *qué puede decirse*, sugiere para muchos que lo que Heidegger está tratando de expresar tiene un carácter empírico relativamente trivial: si no hay un *Dasein* presente, no hay comprensión (Carman, 2003; Cerbone, 2002). Este tipo de interpretación es perfectamente compatible con una postura realista, por el simple hecho de que según ella, el pasaje no está diciendo nada acerca de los rasgos metafísicos de lo real, mucho menos que lo real dependa de *Dasein*.

3. Cartesianoismo, pragmatismo y fenomenología

La anterior observación tenía el fin de mostrar que el mencionado pasaje, que con tanta frecuencia se aduce como prueba del antirrealismo de Heidegger, no está libre de equívocos, y que, de hecho, puede leerse de una manera que no sirve de soporte a dicha postura. Por supuesto, no he dado pruebas de cuál es la lectura correcta. En mi opinión, la respuesta a dicha pregunta depende de una interpretación global de la filosofía de Heidegger. Así que, en lugar de

concentrarme en este pasaje, en esta y las siguientes secciones bosquejaré una lectura según la cual la filosofía de Heidegger en el período de *Ser y Tiempo* involucra un rechazo al antirrealismo.

Para empezar, expondré dos razones que hacen del antirrealismo una postura insatisfactoria a la luz de algunas de las metas más importantes de *Ser y Tiempo*. Ambas razones tienen que ver con el anticartesianismo de Heidegger. El sujeto cartesiano es uno de los grandes antagonistas de *Ser y Tiempo*. El cartesianismo, tal y como lo estoy entendiendo aquí, mantiene que hay una brecha ontológica entre la mente y el mundo tal que los contenidos mentales se pueden comprender con completa independencia de que haya un mundo externo a, independiente de, dichos contenidos. Como se sabe, esta concepción tiene por consecuencia que cualquiera de nuestros contenidos mentales es compatible con que no haya un mundo independiente. De aquí deriva el poder corrosivo del llamado argumento del sueño. La imagen de la relación entre nosotros y lo real que emerge de este modo de pensar, es la de un sujeto encerrado en una esfera poblada por sus propios contenidos mentales y sin recurso alguno para superar dicho enclaustramiento.

Heidegger contrapone a esta postura la idea de que *Dasein* debe pensarse como fundamentalmente ser-en-el-mundo.

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el mundo [...] En el “mero” saber acerca de una conexión de ser del ente, en la “sola” representación del mismo, en el “puro” pensar en él, no estoy menos en medio del ente allá fuera en el mundo que en una captación *originaria* (Heidegger, 2009, p. 83-84; 1978, p. 62).

La pregunta que esto suscita es en qué medida la interpretación antirrealista es compatible con este anticartesianismo. Si se acepta esta interpretación, entonces, todas aquellas entidades con las que *Dasein* se relaciona, dependerían metafísicamente de *Dasein*, exactamente del mismo modo que los contenidos mentales que supuestamente daban noticia del mundo al ego cartesiano dependen exclusivamente de este. En otras palabras, el antirrealismo parece implicar subjetivismo, y en tal caso no es fácil ver cómo puede evitarse caer en una postura virtualmente idéntica al cartesianismo.

Hay lecturas de Martin Heidegger que enfatizan el carácter pragmatista de la teoría de Heidegger, para afirmar que *Dasein* no puede pensarse en absoluto a la manera del sujeto cartesiano. Estos pragmatistas sostienen que si concebimos

nuestra comprensión como constituida por, e inseparable de nuestras prácticas, entonces no se puede decir que lo mental sea ontológicamente distinto de lo físico, en un sentido tan radical como el que enuncia el cartesianismo. La mente se expande en el mundo a través de nuestras prácticas y no es algo distinto a esta expansión. O, por decirlo menos metafóricamente, nuestras acciones físicas y su contexto son parte constitutiva de nuestra vida mental o de nuestra capacidad de comprensión del ser. Sin embargo, muchas de estas lecturas pragmatistas combinan este anticartesianismo con una variedad del antirrealismo que mencioné arriba. Dicen, por ejemplo, que dado que lo que comprendemos depende necesariamente de nuestras prácticas, no se pueden definir los objetos de nuestra comprensión independientemente de dichas prácticas. Por lo tanto, razonan, no hay modo de comprender algo tal y como es *en su independencia* de dichas prácticas. De aquí, a veces se infiere también que la misma idea de independencia no tiene sentido alguno. Este tipo de lectura es mantenida por comentaristas como Hubert Dreyfus, Charles Spinoza (2002)⁶ y Richard Rorty (1993).

Al cobijo de una interpretación como esta, parece perfectamente lícito mantener que el supuesto antirrealismo de Heidegger no es subjetivista porque *Dasein* es un agente activo, encarnado y exteriorizado, muy distinto al sujeto pasivo en el ámbito práctico, incorpóreo y recluso en su propia interioridad de Descartes.

En mi opinión, esta combinación pragmatista de anticartesianismo y antirrealismo no se puede hacer coherentemente. La razón es que si se afirma el antirrealismo, la idea de actividad práctica y exterioridad existencial (por así llamarla) de *Dasein* no se puede hacer inteligible de un modo que realmente la distinga de la concepción cartesiana. En otras palabras, la aceptación del antirrealismo obliga a concebir nuestra comprensión del mundo, por práctica que se diga que esta es, como dirigida hacia una esfera infranqueable de elementos dependientes de nosotros mismos. La imagen que emerge aquí es virtualmente indistinguible de la del autoencerramiento cartesiano. De hecho, hablar de prácticas en este contexto parece tornarse en un discurso vacío, pues si aquello sobre lo que dichas prácticas se ejercen es dependiente del sujeto

⁶ De hecho, Dreyfus y Spinoza se proponen mostrar que aunque esta lectura es fuertemente sugerida por Heidegger, hay formas de desarrollar una teoría no antirrealista con base en recursos ofrecidos por Heidegger mismo. No creo que los autores tengan éxito en su empresa, pero esto puede dejarse de lado, lo importante para nuestros propósitos es registrar su lectura antirrealista. También es importante anotar que estos comentaristas hablan de realismo “deflacionario” o “menguado” (deflationary realism) en lugar de antirrealismo, y lo contrastan con un realismo robusto.

que las ejerce, no es claro por qué no se puede concebir esto exactamente a la manera mentalista cartesiana, esto es, sin siquiera postular la existencia de un cuerpo.

La segunda razón para poner en duda la compatibilidad del antirrealismo con las preocupaciones de Martin Heidegger es un poco más indirecta, y concierne al carácter fenomenológico de la investigación. La relación de la tradición fenomenológica con el cartesianismo es compleja. En algunos momentos cierta concepción inspirada por el cartesianismo jugó un papel positivo importante en el modo en que Husserl pensó su trabajo, de lo cual el ejemplo más dicente son las *Meditaciones Cartesianas*; pero también es cierto que el mismo Husserl y muchos otros después de él vieron los grandes peligros del cartesianismo y se propusieron evitarlos. Pero el punto que quiero plantear no está directamente ligado a esta relación compleja de la tradición fenomenológica con el cartesianismo. Mi punto es bastante simple. Desde un punto de vista fenoménico parece que la experiencia nos presenta al mundo *como siendo* independiente de dicha experiencia. Lo importante, fenomenológicamente, es este “como siendo”. Este aspecto del dato fenomenológico, que parece poder considerarse estructural, y que toca lo que Husserl llamó la trascendencia del objeto, debería poder explicarse de un modo que, por decirlo así, lo legitime y le dé un lugar apropiado en el modo en que comprendemos nuestra relación con el mundo, en vez de reducirlo a términos que en últimas recomienden o hagan tentador su rechazo. Heidegger mismo vio la importancia de este aspecto de nuestra experiencia. De ello dan fe los siguientes pasajes de *Los Problemas Básicos de la Fenomenología*:

Lo que está-ahí [*Das Vorhandene*] no sufre ninguna alteración debido a mi percepción [...]. Por el contrario, en el sentido de la aprehensión perceptiva misma ya se halla que lo percibido que se descubre se muestra a sí mismo en sí mismo (1997, p. 97). (Traducción libre del autor de este artículo).

No puedo ni debo preguntar ¿cómo es que la experiencia intencional interna alcanza un afuera? No necesito preguntar primero cómo es que la experiencia intencional inmanente adquiere validez trascendente; mas bien lo que hace falta ver es que la intencionalidad no es otra cosa que aquello en lo que la trascendencia consiste (1997, p. 89)⁷. (Traducción libre del autor de este artículo).

Estos pasajes sugieren que Heidegger: 1) reconoce el “dato fenomenológico” de que nuestra experiencia es una experiencia de las cosas *como independientes* de nuestra experiencia; y 2) que dicho dato debe tomarse como el punto de partida de la concepción de nuestra relación con lo ente, en lugar de tomarse

como el punto al que se aspiraría llegar tras una prueba (imposible) de cómo el sujeto cartesiano encapsulado puede superar su esfera interna y alcanzar los objetos externos.

4. El rechazo del antirrealismo

He expuesto dos modos de explicar la relación entre la realidad y el mundo de sentido, o dos respuestas a la pregunta de si lo real es independiente de nuestros modos de comprensión y de si podemos acceder a ello. Ambas perspectivas responden negativamente esta última pregunta y por lo tanto suscriben una forma de antirrealismo. La primera de estas concepciones, la superposicionista, fue rechazada por Heidegger mismo, la segunda en cambio, para muchos, es la consecuencia natural de su filosofía, y la creen ver de hecho enunciada en *Ser y Tiempo*. He aducido que esta lectura hace virtualmente inocua la oposición de Heidegger al cartesianismo, pues en última instancia implica un subjetivismo que, por decirlo rápidamente, restaura la imagen del autoenclaustramiento propia del ego cartesiano. También he sugerido que el antirrealismo parece contrario a cierto dato fenomenológico, el hecho de que experimentamos un gran número de objetos como *independientes*, y que Heidegger parece interesado en aceptar dicha fenomenología como un punto de partida al que hay que hacerle justicia, en lugar de darla como equivocada y superable.

En lo que resta, daré razones más directas para considerar que la filosofía de Heidegger involucra un rechazo al antirrealismo. En primer lugar discutiré brevemente algunos pasajes que sugieren fuertemente esta lectura y la detallan un poco, y luego removeré un obstáculo teórico. Debo anotar que ni los pasajes que consideraré ni la remoción del obstáculo teórico justifican por entero la lectura que estoy recomendando. Una justificación completa requeriría una discusión detallada de una gran cantidad de evidencia textual, y la consideración de diversas modalidades de comprensión y de objetos. Lo que sigue puede verse más bien como un paso en pos de dicho objetivo, pero también como el bosquejo de un modo promisorio de tratar el problema general de la independencia de lo real más allá de la filosofía de Heidegger mismo.

En el curso que Heidegger dio casi inmediatamente después de la publicación *Ser y Tiempo*, llamado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el

⁷ Heidegger está empleando el término trascendencia en el sentido que lo emplea Husserl, es decir, como referido a los objetos de los actos (o en Heidegger, comportamientos) intencionales, que se supone existen más allá de dichos actos.

filósofo discute el carácter de las entidades que figuran en el mundo de *Dasein* (el mundo de sentido). Dice de estas entidades que son intramundanas o que tienen el carácter de intramundaneidad. Pero a renglón seguido Heidegger aclara que no todas las entidades son necesariamente intramundanas, el caso representativo es el de las entidades naturales: “La intramundaneidad no pertenece a su ser”, “[la naturaleza] es sin que la descubramos, esto es, sin que la encontremos en nuestro mundo. La intramundaneidad le acaece a la naturaleza sólo cuando es descubierta como ente” (1997, p. 240). La intramundaneidad es un carácter posible pero no necesario de las entidades naturales; esto es, estas bien pueden entrar al mundo de *Dasein* –el mundo de sentido– pero bien pueden permanecer fuera de él. Así pues, Heidegger acepta que es inteligible hablar de que hay ser más allá del ámbito efectivo de comprensión de un *Dasein*, y que dicho ser puede entrar en dicho ámbito de comprensión, sin que ello implique algún tipo de transformación metafísica. Esto es, una misma entidad puede estar o no dentro del mundo de *Dasein*. Si mi interpretación de estos pasajes es correcta, Heidegger está rechazando implícitamente el antirrealismo⁸.

Hay otra sección de la obra de Heidegger que puede ser aun más dicente. Se trata de su examen de la noción de verdad. Allí Martin Heidegger se propone realizar una descripción fenomenológicamente adecuada de en qué consiste enunciar algo verdaderamente o verídicamente. Cito:

El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es [...] El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre. No se comparan representaciones entre sí, ni tampoco en *relación* con la cosa real.

Y unas líneas más adelante dice:

Que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo (2009, p. 234-235; 1978, p. 218).

Es importante tener en cuenta que para Heidegger esta caracterización es opuesta a la de la concepción tradicional de la verdad como adecuación o correspondencia, en la que tanto el enunciado como su referencia se consideran como dos tipos de entidades externas entre sí y respecto a *Dasein*, y que de algún modo enigmático concuerdan. En la caracterización de Heidegger, en cambio, el enunciar algo verídicamente es ponerse en una relación de

⁸ Para una discusión de este y otros pasajes semejantes, véase Hoffman (2002) y Olafson (1987).

descubrimiento *directo* de la cosa misma tal y como esta es. Quiero registrar los tres puntos más importantes que deja al descubierto esta caracterización.

- 1) Podemos llegar a comprender las cosas como son *en sí mismas*.
- 2) Dicha comprensión no requiere de una mediación, se trata de una relación directa de descubrimiento o mostración de la cosa en cuestión.
- 3) Este tipo de acceso a las cosas en sí mismas no es nada fuera de lo normal, un tipo privilegiado de comprensión, sino que es precisamente el tipo de acceso rutinario que tenemos cuando experimentamos y pensamos verídicamente el mundo, esto es, cuando no nos equivocamos. En otras palabras, esto implica que una afirmación como “aquella mesa es rectangular” es verdadera de la mesa *en sí misma*, esto es, de la mesa tal y como es independientemente de que alguien la comprenda.

Esta concepción se podría considerar una en que se mundaniza por completo la verdad, la objetividad, y por ende el carácter “en-sí” de las cosas, a la vez que se niega cualquier otro modo coherente de pensar estas nociones. Aquí lo verdadero y lo objetivo son fenómenos pedestres, pero a su vez no son superficiales, pues no hay nada más profundo, nada metafísicamente más primordial, con lo cual compararlos. Esto es un rechazo al antirrealismo tanto a nivel metafísico, pues se acepta que hay una realidad independiente, como a nivel epistemológico, pues se acepta que tenemos acceso a ella.

5. La coherencia del rechazo del antirrealismo

Dejaré hasta aquí las sugerencias textuales del rechazo de Heidegger al antirrealismo. A continuación voy a explotar estas sugerencias para remover lo que puede parecer un obstáculo importante para la incorporación de este rechazo en la filosofía de Heidegger. El obstáculo que tengo en mente podría también percibirse en posturas semejantes a la de Heidegger, como se verá. Consiste en la idea de que no puede sostenerse consistentemente que nuestra comprensión del mundo depende de ciertos rasgos característicos de lo que somos y que sin embargo podemos comprender la realidad tal y como esta es, independientemente de dichos rasgos. En mi opinión, esta idea depende de un presupuesto problemático, a saber, que el *objeto directo* de nuestra comprensión, aquello hacia lo que esta se dirige de modo más inmediato, y que fenomenológicamente es más presente ante nosotros, es de alguna manera *constituido*, en parte, por las condiciones de nuestra comprensión. Piénsese en el caso de Kant. Al afirmar que el espacio es una forma subjetiva

de la sensibilidad, Kant acepta la implicación de que el objeto que se presenta al sentido externo más inmediatamente, supongamos esta mesa, está de cierta forma organizado o informado por nuestra sensibilidad, pues se nos presenta espacialmente. Esto da lugar a pensar que aquello que afecta nuestra sensibilidad de modo tal que nos representamos espacialmente una mesa, no es espacial en sí mismo, aunque no podemos tener acceso a ello.

De acuerdo con este modo de pensar, pues, las condiciones de nuestra comprensión son condiciones que *constituyen* su propio objeto –al menos en parte–. Bien, uno puede sentirse tentado a aplicar este modo de pensar a Heidegger. La idea sería que ciertas condiciones prácticas y de concepción de la temporalidad que según Heidegger hacen posible que comprendamos algo, en realidad constituyen ese mismo algo que conocemos (Blattner, 1999, 2002; Han-Pile, 2005).

Ante esto, la pregunta que debemos hacernos es si el reconocimiento de que hay condiciones estructurales del modo en que comprendemos, implica necesariamente que los objetos de comprensión son *constituidos* por dichas condiciones. Aunque discrepo en varios puntos importantes de la interpretación, me parece que Dreyfus y Spinoza logran un gran acierto al contrastar la idea de condiciones *constituyentes* de los objetos con la idea de condiciones de *acceso* a los objetos. Tal como lo veo, pese a que no lo explotan de modo satisfactorio, estos autores han dado con el quid del asunto. Mi opinión es que nada nos impide pensar las condiciones necesarias de nuestra comprensión como condiciones de *acceso a* y no de *constitución de* los objetos. En los pasajes de *Ser y Tiempo* mencionados por último, esta parece ser justo la idea. Un modo de comprensión (verídico) nos pone en contacto directo con el objeto tal y como este es en sí mismo. No hay nada intermedio constituido por nuestra comprensión. Una concepción de este tipo evita los problemas del antirrealismo, explica cómodamente pasajes como los discutidos hace un momento, se aviene bien con el hecho de que Heidegger constantemente expone su teoría también en términos de acceso, y, lo más importante, deja intacto todo lo filosóficamente valioso de la teoría acerca de dichas condiciones de la comprensión.

Permítaseme dar un poco más de contenido a esta idea. Para ello llamo la atención sobre un modo de hablar que Heidegger usa constantemente y que luego será retomado por John McDowell probablemente de su lectura de Gadamer. McDowell propone pensar nuestra relación con el mundo como una relación de *apertura* (1994, p. 112-113). En McDowell, el mundo al que estamos abiertos es un mundo conceptualizable, y de hecho nuestra experiencia del

mundo siempre implica ya el ejercicio de nuestras capacidades conceptuales. Heidegger no llegaría a decir tanto, pero ya hemos visto que estaría de acuerdo con la idea general de que el mundo con el que nos relacionamos es un mundo del que se ha hecho sentido. McDowell con frecuencia habla de esta apertura como una forma de ser sensible a ciertos rasgos del mundo objetivo. Esta idea se puede emplear para detallar la noción de sentido de Heidegger de un modo satisfactorio, así: el sentido no es algo subjetivo que se superpone a una materia informada (concepción superposicionista), y tampoco es la materia misma de lo real (como lo termina implicando la lectura idealista). Propongo pensar el sentido como la relación de sensibilidad a ciertos aspectos objetivos de lo real, esto es, a aspectos que están allí independientemente de ser captados por un *Dasein* particular. A qué seamos sensibles, depende por supuesto de muchos aspectos relacionados con nuestra situación, desde aspectos biológicos hasta sociohistóricos. La teoría del sentido de Heidegger se encarga de sacar a la luz muchos de estos aspectos, en particular los aspectos prácticos, los de la comprensión de la propia existencia como finita, y correlativo a todo esto, cierta concepción del tiempo. Pero la idea básica en la que quiero insistir es esta: *que nuestra sensibilidad sea informada por factores relativos a nosotros, es perfectamente compatible con la idea de que aquello a lo que dicha sensibilidad nos da acceso sea objetivo.*

Quiero terminar dejando constancia de dos puntos. Primero, sería un error craso confundir la concepción de objetividad que estoy recomendando con la idea de que hay una única descripción correcta y exhaustiva de todo lo real, que es absolutamente independiente de cualquier punto de vista. Heidegger acertadamente se opuso a semejante posición. Pero mi propuesta ni implica exhaustividad, ni ausencia de puntos de vista, ni criterios absolutos de selección entre diversas perspectivas. La idea de que tenemos acceso directo a objetos independientes tal y como son en sí mismos es perfectamente compatible con la idea de que dicho acceso sea parcial, selectivo, corregible o perfeccionable.

Segundo, mi interpretación le da un sentido específico a la noción de ser-en-el-mundo y al anticartesianismo heideggeriano. Ya he mencionado el famoso pasaje en que Heidegger declara que, a diferencia del ego cartesiano, *Dasein* está siempre *allá afuera* en medio de los entes, incluso cuando solo está “pensando” en ellos (2009, p. 84; 1978, p. 62). En mi interpretación, este “allá afuera en medio de los entes” puede pensarse sin conflicto alguno como involucrando entes o entidades independientes y acceso directo a ellas.

6. Conclusiones

He tratado de dar varias razones para empezar a dudar de la extendida interpretación que tiene a Heidegger por antirrealista. He argüido que si Heidegger en efecto lo fuera, entonces la capacidad de su postura para evitar el cartesianismo se vería comprometida, pues *Dasein* se retrataría como relacionado directamente con entidades que son (al menos parcialmente) constituidas por él mismo, y esto es suficiente para generar todos los problemas usualmente asociados con el cartesianismo. He añadido que Heidegger parece interesado en proponer un modo de entender nuestra relación con el mundo que preserve el hecho fenomenológico de que experimentamos nuestra relación de comprensión del mundo como una relación con algo independiente y en sí mismo. Posteriormente he tratado de reforzar esta posición mostrando no solo que Heidegger *debería* evitar el antirrealismo, sino que en efecto parece rechazar explícitamente dicha posición en varios pasajes importantes de su obra. Adicionalmente he tratado de esbozar un modo de concebir las condiciones de comprensión de manera que no se genere inconsistencia entre la idea de que nuestra comprensión de los seres es condicionada y la idea de que nuestra comprensión (cuando no es errada) nos da acceso a seres independientes tal y como son en sí mismo. La propuesta es que las condiciones de comprensión son condiciones de *acceso* y no de *constitución* de los seres que comprendemos.

Referencias bibliográficas

- Blattner, W. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press.
- Blattner, W. (2002). ¿Is Heidegger Kantian Idealist?. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Vol. II. New York, London: Routledge.
- Carman, T. (2003). Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity. In *Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerbone, D. (2002). World, World-entry and Realism in Early Heidegger. In H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Vol. II. New York, London: Routledge.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time," Division I*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. & Spinoza, C. (1999). Coping with things-in-themselves: a practice-based phenomenological argument for realism. *Inquiry* 42, 49–78.

- Han-Pile, B. (2005). Early Heidegger's Appropriation of Kant. In H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1978). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe vol. 24*. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe vol. 24*. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.). Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta.
- Hoffman, P. (2002). Heidegger and the Problem of Idealism. In H. Dreyfus & M. Wrathall (Ed.). *Heidegger Reexamined*. Vol. II. New York, London: Routledge.
- Malpas, J. (2006). *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, London: MIT Press.
- McDowell, J. (1991). *Mind and World*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Olafson, F. A. (1987). *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven, London: Yale University Press-
- Rorty, R. (1993). Heidegger, contingencia y pragmatismo. En *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. J. V. Rubio (trad.). Barcelona: Paidós.